

PRESUPUESTOS TEOLOGICOS DEL MIDRASH JUDAICO

ANTONIO FUENTES MENDIOLA

Es indudable que la exégesis bíblica ha progresado en las últimas décadas gracias a los valiosos resultados aportados por el método histórico a la hermenéutica de textos, el análisis estructural y la lingüística moderna, así como la influencia recibida de otras ciencias, en especial de la sociología del lenguaje, la etnología y la hermenéutica de los símbolos. No obstante, ha de tenerse en cuenta que los métodos histórico-críticos «tienen como denominador común la visión diacrónica del texto, y asignan primordial importancia para la captación del sentido, precisamente a la historia de la formación del escrito»¹.

La exégesis bíblica ha de aprovechar, en efecto, los conocimientos que se le ofrecen para su continuo progreso, y ha de utilizar ese valioso instrumento que representa para la hermenéutica el método histórico. Pero aun siendo esto verdad, pienso que no es ni lo esencial ni lo más importante de la exégesis bíblica.

En el breve espacio que me permite esta comunicación, intentaré subrayar —analizando el método midrásico judaico— lo que a mi juicio representa una *conditio sine qua non* del quehacer exegetico y la actitud derivada que debe dominar la hermenéutica del texto sagrado en el conjunto de la S. Escritura. Me refiero a la fe que sustenta el pensamiento teológico del midrash y que subyace sin duda en todos y cada uno de los pasajes bíblicos. Apartarse de la fe y de los principios doctrinales que motivaron los escritos sagrados, sería tanto como reducir la Biblia a un libro meramente humano, con abstracción de su carácter de texto sagrado. De ahí que haya elegido el midrásh judaico —en las antípodas del género histórico se ha di-

1. Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Pamplona 1983, p. 23.

cho²— con el fin de subrayar los principios teológicos que ha de tener en cuenta el exegeta al analizar el texto sagrado.

EL MÉTODO MIDRÁSICO

La actitud midrásica surgió en el pueblo del AT por una necesidad vital: conocer la voluntad de Dios manifestada en los libros sagrados, no en términos abstractos o científicos, sino de modo sencillo y popular, adaptado y actualizado a las exigencias del presente.

El término midrásh deriva de la raíz hebrea *drsh*, que significa buscar. Con este método se trata de buscar a Dios en la Escritura, el sentido de su palabra. El midrásh es precisamente el instrumento de esa búsqueda, del sentido perenne y siempre actual que tiene la palabra de Dios³. Con él se busca el sentido encerrado en la Biblia, en cada frase, en cada palabra. Tal plenitud desborda la hermenéutica científica moderna, ya que se trata de descubrir el sentido último del texto sagrado, con validez para todos los tiempos. Por esto el midrásh, al tratar de indagar en el *sentido actual* del texto sagrado, lo hace con independencia de quién fue su redactor humano o de la época en que fue escrito. Razón por la cual la personalidad del autor o autores del libro sagrado tiene en este método un carácter secundario⁴. Lo verdaderamente importante en la actitud *midrásica* es conocer lo que Dios dijo con carácter permanente y validez eterna. Esta actitud explica que el método no esté condicionado por la aparición de nuevas revelaciones, ya sean de presente o de futuro⁵.

De todo ello se deduce que el midrásh, como método, no puede

2. Y esto porque, como afirma ROGER LE DÉAUT (*A propos d'une définition du midrash*, *Biblica* 50 (1969), p. 396), aun basándose en un hecho histórico, el midrash utiliza como género literario la parábola, ejemplos legendarios, etc. Siendo esto cierto, es secundario para la debida comprensión del método midrásico.

3. Cfr. A. Díez MACHO, *El Targum*, Madrid 1979, p. 14.

4. Así, por ejemplo, se conformarán con decir que la Ley es Moisés, los Salmos, David, y la Sabiduría, Salomón.

5. Los *hassidim*, entre otros, esperaban revelaciones nuevas por medio de ángeles o profetas, pues vivían más preocupados del futuro que de lo que ya les había sido revelado. Al contrario de las escuelas rabínicas de los primeros siglos de nuestra era, dominadas principalmente por los fariseos, que buscaban a través del método midrásico un conocimiento más pleno y actualizado de los textos sagrados.

ser definido, sino más bien descrito. R. Bloch lo describe con precisión del siguiente modo: «es un género edificante y explicativo, estrechamente ligado a la Escritura, en el cual la parte de ampliación es real pero secundaria, y en todo caso subordinada al fin religioso esencial, que es poner más plenamente de relieve la obra de Dios, la palabra de Dios»⁶.

Como hermenéutica del judaísmo antiguo, el *derash* intrabíblico produjo desarrollos midrásicos que pueden encontrarse en la misma Biblia⁷. Sin embargo, su desarrollo como método tuvo lugar en los primeros siglos de nuestra era, principalmente entre los maestros del servicio sinagoga, en el Bet ha-Midrash y en los círculos de hombres piadosos que buscaban en la meditación de la Biblia alimento para su vida espiritual. Para ellos, el estudio de la Sagrada Escritura consistía sobre todo en tratar de descubrir sus diversos sentidos. El dicho rabínico afirma que la Biblia tiene setenta caras, es decir, que siempre se estará profundizando en su sentido último, completamente inabarcable para la mente humana.

Por esta razón, el midrasista acude para su estudio y explicación a la revelación bíblica, tal como le es dada; a ella añade los ejemplos, historias y parábolas que considera convenientes a fin de iluminar desde la fe un hecho o situación presente. Tal enseñanza adopta la forma denominada *halaká* (= norma de conducta), cuando busca en la Escritura, principalmente en la Toráh, las normas por las cuales ha de regirse el pueblo en su conducta ordinaria; son normas éstas de contenido preferentemente jurídico. La *haggadá* (= narración) es una forma de midrásh más popular y figurativa, que tiene por objeto la formación espiritual de los oyentes a través de exhortaciones morales. No obstante, una y otra forma de midrásh no parece del todo precisa, ya que a veces se interrelacionan y puede darse un midrásh haggádico con intención halákica y viceversa⁸.

6. R. BLOCH, *Midrás, Supplement au Dictionnaire de la Bible*, vol. V, col. 1263.

7. Los libros de las Crónicas son un claro ejemplo de relectura actualizada de Samuel y Reyes, y en cierto modo un verdadero midrásh. También Sab 10-19 es un ejemplo de midrásh sobre el Exodo. No obstante, el midrásh como método exegético se generaliza durante el auxilio de Babilonia, cuando los cautivos meditan sobre su Historia; su desarrollo se realiza a la vuelta del destierro, cuando la Toráh se constituye en centro de la vida religiosa de Israel y tiene lugar la codificación de los libros sagrados.

8. De este parecer es M. PÉREZ. Véase *Los orígenes del pueblo hebreo*, II, Córdoba 1984, p. 109. Como tercera forma del género midrásico se considera el *péser*, utilizada especialmente en la literatura de Qumrán. Por medio del *péser* trataban de actualizar las escrituras proféticas, de modo que mostrando el cumpli-

De cualquier modo, una cosa es cierta: el método midrásico surge ante la necesidad que tiene todo texto bíblico de ser explicado, y esto por la virtualidad inherente a la palabra de Dios escrita, capaz de orientar al hombre en sus múltiples problemas e intereses. El punto de arranque es el *berith* o pacto establecido por Dios con Israel⁹. De otra parte, el método midrásico no queda reducido al texto que comenta, ni tiene una excesiva preocupación por la pura literalidad del mismo, sino que trata de asociar el texto comentado con el conjunto de la S. Escritura y la totalidad de la fe recibida. Todo ello ha dado lugar a una literatura midrásica, que viene a ser como el espejo en el que se conoce el alma religiosa de Israel¹⁰.

FUNDAMENTO TEOLÓGICO DEL MIDRÁSH

El método midrásico parte, como puede verse, de una revelación bíblica, que le viene dada como presupuesto básico y que, como tal, es aceptada. De otra parte, persigue un fin principalmente parenético, por lo que subraya el contenido religioso del texto que comenta, a la vez que lo actualiza para edificación de los oyentes. Para conseguir este objetivo, el midrásh va más allá de la literalidad de las palabras¹¹. Busca ante todo el sentido que ponga el texto en relación con los problemas de su tiempo.

miento de los acontecimientos del pasado daban a conocer lo que sucedería en el futuro. Es un recurso válido para captar lo que se encuentra sobre la superficie del texto, a ras de piel. Para un análisis más profundo es necesario recurrir al *derásh*, desarrollado en la literatura midrásica. Véase a este propósito JACOB NEUSNER, *History and Midrash, Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 9, 1960, pp. 48 ss.; A. Díez MACHO, *o.c.*, pp. 15-16.

9. La tradición rabínica mantiene que en los cuarenta días con sus noches pasados por Moisés en el Sinaí estuvo haciendo midrásh de la mano y enseñanza del mismo Dios. Dice a este respecto Pirke Abot 1,1: «Moisés recibió la Toráh (=escrita y oral) del Sinaí (=de Dios), y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas...». Obsérvese la importancia de la tradición oral en el desarrollo mismo del método midrásico.

10. Sobre el midrásh como género literario, puede verse la obra de ADDISON G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island, New York 1967, 164 pp., así como la reseña bibliográfica antes citada de ROGER LE DÉAUT, *Biblica* 50 (1969), pp. 395-413. También es muy ilustrativa la obra *Principat. 19.2 Religion* (Judentum: Palastinisches Judentum), Berlin-New York 1979.

11. Esta es quizá la diferencia principal del midrásh con el targum: éste, en realidad, es una traducción lo más ajustada posible del texto hebreo al arameo,

Esa intencionalidad última del intérprete o hermeneuta está regida a su vez por unos presupuestos teológicos, que, a modo de síntesis, pueden reducirse a los siguientes:

1. La S. Escritura es considerada en todo momento como un conjunto de libros sagrados, todos ellos inspirados, por razón de su origen divino. Justamente por proceder de una revelación divina, el texto sagrado tiene un valor absoluto, permanente, provisto de enseñanzas para todos los tiempos.

2. Se afirma la perfecta unidad y continuidad de la S. Escritura, en todos y cada uno de sus libros. La exégesis de un texto se realiza teniendo en cuenta su contexto próximo y remoto. Tiene, por tanto, muy presente en cada momento el sentido último de la Revelación, que conoce precisamente por el conjunto de los libros sagrados y por la tradición viva en la que se han originado.

3. El intérprete arranca siempre de la fe para descubrir el sentido último de la S. Escritura, en lugar de partir de los textos para reconstruir el sentido de la fe¹². Tal vez sea esto lo más característico del método midrásico, de tal modo que puede decirse que la exégesis derásica es toda ella obra de la fe. Gracias a esa fe el intérprete posee el sentido unitario de la S. Escritura, aun antes de haber analizado con detalle un texto concreto; más aún, incluso cuando un determinado texto no lo entienda del todo o tenga dificultad para asociarlo con otros textos paralelos.

Me detendré un momento en este último punto. La actitud de fe que impregna desde sus orígenes el método midrásico se ha de entender a la luz de la historia del pueblo de Israel. El pueblo del AT ha surgido de una revelación del todo singular. Entre todos los pueblos de la tierra ha sido precisamente él el escogido por Dios para ser un pueblo de su especial propiedad (Lev 26,12). Este hecho constituye una de las etapas de la Revelación y marcará a Israel para toda su vida. Las relaciones de este pueblo con Dios son del todo personales y se traducen en una fe operativa.

cuando tras la lectura bíblica en la sinagoga era necesario traducir el texto hebreo al lenguaje entonces en uso: el arameo. Sin embargo, como afirma el Prof. Díez Macho, no debe descartarse *a priori* que también en el targum se contiene de alguna manera midrásh, especialmente en el palestinese (cfr. A. Díez Macho, *El Targum*, p. 13 y ss.).

12. Cfr. P. GRELOT, *Introduction à la Bible* (Robert-Feuillet), I, 1967, pp. 184 ss.; R. BLOCH, *o.c.*, col. 1263.

Israel sabe que para ser grato al Dios que le ha elegido, ha de permanecer a la escucha de su palabra. Así, por ejemplo, el *Shemá Israel* (Dt 6,4) que todo judío fiel recita al menos dos veces al día, es la proclamación de la unidad divina: es la oración por excelencia, el acto de fe fundamental, el centro de su vida religiosa. La Biblia expresa de muchas maneras esta percepción primaria de la fe del pueblo de Israel. El Dios Creador, Eterno y Santo, el infinitamente trascendente, está a la vez cercano y muy próximo a su criatura. Esta es la razón principal de su optimismo frente al mundo pagano. Dios le ha hablado, el Creador ha intervenido en la historia de los hombres y se le ha revelado. Esta relación tan estrecha de Dios con su pueblo, hace precisamente de Israel el testigo privilegiado del Dios único. Su historia es la experiencia religiosa de un pueblo a quien Dios ha hablado, la que permanece en los libros sagrados como una revelación unitaria, armónica y progresiva. Así, en razón de la interpelación de que es objeto, Israel no es sólo el testigo del Dios único, del Todopoderoso, sino el interlocutor de un Dios que le ama, el mismo que interviene en la Historia y sigue interpelando al hombre¹³.

La consecuencia es inmediata: sólo quien permanece a la escucha de la palabra divina podrá captar el contenido o sentido más profundo de lo que Dios le comunica. Pero ha de situarse necesariamente en el plano de la fe, si quiere entender. En ese proceso circular —de Dios al hombre y del hombre a Dios— puede comprender que la palabra de Dios es vida y que sólo desde la fe puede ser descubierta. Esa actitud, presente en el *midrásh*, resuelve el dilema que puede presentarse al exegeta: o intentar desde la fe captar el sentido del texto sagrado, o quedar irremediabilmente apresado por el marco siempre estrecho y limitado de la letra.

Lejos, pues, de considerar la S. Escritura como un monumento arqueológico, digno quizá de ser contemplado y aun admirado, el *midrasista* se acerca al libro sagrado desde la óptica de la fe, como un documento vivo, cuyos destinatarios son los hombres de todos los tiempos. De este modo, elevado su entendimiento por la fe, vuelve a descubrir lo que quizá haya sido olvidado, o superficialmente entendido o mal interpretado.

Este es a mi juicio uno de los valores principales del método *midrásico*, pues a pesar de su insuficiencia, que luego veremos, da

13. Véase el magnífico estudio que sobre este tema hace M. J. DUBOIS, en *Rencontres avec le judaïsme en Israël*, Jérusalem 1983.

especial preponderancia a la fe en la revelación divina, como principio fundamental de la hermenéutica bíblica.

Veamos, en este sentido, tres ejemplos derivados del midrásh ¹⁴.

1. *Santidad de Dios, santidad del hombre*

El término hebreo más utilizado en la Biblia para definir la santidad es *kodesh*. El Midrásh Sifra utiliza el verbo *kadesh* para referirse a lo santo: «Santos seréis, porque santo soy Yo, el Señor vuestro Dios» (Lev 19,2). Distingue, pues, perfectamente entre la santidad de Dios y la del hombre. La de éste hace referencia a «separación», es decir, es algo «distinguido» o «separado», ya que el Midrásh considera la santidad como la verdadera esencia de Dios, que sólo a El pertenece. Por eso llama a Dios *Hakadosh Baruk Hu* (=el Santo, Bendito sea), calificativo muy usado en la literatura rabínica. La santidad de Dios no puede compararse en modo alguno con la de los hombres, ya que el ser divino permanece siempre fuera del alcance del intelecto humano (Gen R. 90,2). La razón es ésta: «Dios es santo en todas las formas de santidad» (Tanh. B. Kedosim 3).

Aunque la santidad es concebida como la esencia misma de Dios, su perfección moral y sus planes redentores no los considera el Midrásh como algo estático, sino vinculados a la misma dinámica de la Historia en la cual es captado —gracias a la fe— por el pueblo de Israel. De ahí que la santidad, como todos los demás atributos divinos, no es concebida de modo abstracto como un estado del Ser, sino captada *a posteriori* del plan redentor de Dios con la humanidad. Israel conoce así la santidad de Dios por revelación, y entiende que debe participar en esa santidad por el *berith* establecido con el pueblo por el Dios Santo (cfr. Ex 19,6; Lev 11,44 ss; 19,2; 20,7; Dt 7,6; 26,19).

Comparada, pues, con la santidad de Dios —que es esencial— la de Israel o la de cualquier hombre es del todo contingente. Es aquí cuando el israelita se plantea la pregunta: ¿Cómo puedo aspirar a la santidad, propia del ser divino, yo que soy criatura y me encuentro infinitamente separado de El? Sin embargo, se dirá, es un mandato di-

14. Hemos seguido, en líneas generales, las ideas que sobre estos puntos proporciona la *Encyclopedia Judaica*, en las voces correspondientes, así como la pequeña obra compilada *Valores del Judaísmo*, Jerusalén 1980, de acuerdo con las voces reseñadas.

vino, ¿cómo cumplirlo? Sólo a través —se responderá— de los *mitz-wot* (=preceptos) emanados de la Toráh. Esta doctrina queda expresamente formulada en la bendición tradicional: «...que nos ha santificado por medio de sus preceptos».

A pesar de estos principios, el calificativo «santo», por lo que se refiere a los hombres, es muy raramente utilizado en la literatura midrásica. En uno de sus textos se relata cómo los ángeles, al ver a Adán en el momento de su creación, tuvieron la intención de reverenciarles con himnos y cantos de alabanza, como si en realidad se tratara de un santo. Pero cuando Dios le concedió el sueño, comprendieron que se trataba de un simple mortal, y se abstuvieron de hacerlo (Gen R., 8,10).

Los mismos Patriarcas, tal como lo describe otro Midrásh (Ialkut Job, 907), no fueron considerados santos hasta después de su muerte. Pues sólo cuando los hombres cumplen las exigencias de la justicia divina, entonces glorifican a Dios, y Dios hace que su santidad habite en ellos (Dt R. 5,6). Al hombre le compete, por tanto, invocar la ayuda de Dios mediante la rectitud de sus acciones (Lev R. 24,4). De esta manera, un acto extraordinario de caridad es juzgado como algo que en realidad redunde en la santificación del nombre de Dios (Pesikta de Rav. Kahaná, 146 b). El acto de fe es considerado como supremo o heroico cuando el hombre está dispuesto a dar su vida antes que abandonar su religión o violar la ley de Dios. Este tipo de actos representan el ideal más elevado de la religión y son denominados en la literatura midrásica con la expresión *Kidush Hashen* (=Santificación del Nombre).

Por tanto, desde la fe y a partir de Lev 19,2 se concluye que la santidad en el hombre es participación de la santidad divina; de este modo, cualquier acto humano se hace meritorio por su relación con el precepto divino emanado de la Toráh.

2. Caridad o limosna

El término hebreo *tzedaká* significa literalmente honradez o justicia, y fue empleado por la literatura midrásica para expresar la idea de caridad, en el sentido de la limosna que debía ser entregada a los pobres. Esta acción no era considerada como un gesto de favor hacia los menesterosos, sino como algo a lo que tenían derecho por su misma condición de personas. Se subrayaba así un principio ético o moral: la obligación de dar limosna al más necesitado. Es la idea que late en este Midrásh: «El pobre hace más por el dueño de casa (al

aceptar la limosna) de lo que el dueño de casa hace por el pobre (al otorgarle la caridad) (Lev R. 34,8). La razón es ésta: mediante la limosna se cumple con una *mitzvá* (=precepto) expresamente querida por Dios.

El fundamento teológico en el que se apoya esta moral procede de la Toráh, según la cual la tierra y cuando el hombre posee pertenece primariamente a Dios (Lev 25,23). Esta doctrina es resumida en Avot 3,8: «Da a Dios lo que es de El, sabiendo que tú y todo lo que posees es de El».

Es tal la importancia que se concede en la exégesis rabínica a la *mitzvá* de la *tzedaká*, que el Rab. Assí dice de ella que es tan importante como todos los mandamientos juntos (Bava Batta 9a). A esto añadió Rab. Eleazar Prov 21,3: «Practicar la justicia y la equidad es mejor ante Yahvéh que el sacrificio». Lo cual significa que el valor de la limosna supera al de todos los sacrificios (Suk. 49 b).

Por tanto, junto al valor de la Toráh y de la oración, la práctica de la caridad (la limosna) es uno de los pilares sobre los que descansa el mundo (Avot, 1,2). La convicción de esta realidad lleva a decir que la limosna nunca empobrece, mientras que la mezquindad equivale en la práctica a la idolatría (Ketubot 68 a). De este modo, la caridad o limosna que se entrega al prójimo necesitado, por amor de Dios, es un verdadero acto de devoción y una consecuencia de la oración, su lógico cumplimiento. Esta es la razón por la que los sabios ejercían la limosna incluso antes de entregarse a la oración, pues así interpretaban al Salmista: «Yo, en la justicia (*tzedeká*), veré tu rostro» (Sal 17,15; Bava Batta 9a)¹⁵.

También aquí, a partir de Lev 25,23, se interpreta la limosna como una consecuencia del amor y generosidad divinas, ya que todo cuanto Dios ha creado lo ha entregado al hombre para que lo administre y use en bien de los demás, dando así gloria a su Señor.

3. Justicia y misericordia

En Génesis Rabá se encuentra una parábola que ilustra la relación que establecen los midrashim entre la justicia y la misericordia.

15. Las leyes referentes a la *tzedaká* se encuentran dispersas por el Talmud; éstas fueron codificadas por Maimónides en su «Yad», en *Hiljot Matanot Aniim*, cuyos seis primeros capítulos se refieren a las leyes de «leket», «shijajá» y «peá», mientras que los cuatro últimos analizan las leyes generales de la caridad con el prójimo.

Compara a Dios con un rey, quien a fin de impedir que una fragilísima copa se astille, al llenarla de agua mezcla la caliente con la fría. Del mismo modo —afirma—, el mundo existe debido a la mezcla de dos atributos divinos: la misericordia y la justicia (*midat harajamim* y *midat hadin*) (Gen Rabá 12,15).

Tras la aparente sencillez de esta parábola, se encierra un complejo desarrollo de ideas bíblicas cuyo fondo es eminentemente teológico. La misma parábola emplea, refiriéndose a Dios, los nombres de Yahvéh y Elohim. Y lo hace para referirse a dos manifestaciones básicas de la providencia de Dios: con el primer nombre quiere expresar el atributo divino de la misericordia, con el segundo el de su justicia¹⁶.

Así pues, la presencia simultánea de ambos nombres en Gen 2,4 significa que la misericordia y la justicia divinas han dado lugar a la creación. Así se expresa Gen Rabá 39,6: «Si tú quieres que el mundo subsista, no puede haber absoluta justicia; y si lo que deseas es la absoluta justicia, el mundo no puede subsistir...». La interpretación está realizada en un contexto escatológico, ciertamente limitado. Este midrásh parece sugerir que el premio y castigo definitivos no los alcanza el hombre en esta vida, sino que le son otorgados en la venidera. Mientras vive en esta tierra, el sufrimiento constituye un proceso de purificación (*isurim shel ahavá*), de ordinario por sus propios pecados personales, aunque no excluye los de sus antepasados e incluso los de la misma comunidad a la que pertenece¹⁷.

Estos tres ejemplos, en su brevedad, han podido servirnos para comprender cómo la hermenéutica del midrásh se propone explicitar desde la fe el sentido de los textos bíblicos y hacerlos asequibles al creyente.

NUEVA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA

Como muy bien ha afirmado P. Grelot¹⁸, la revelación neotestamentaria avala lo esencial de la fe judaica. Sin embargo, es necesario

16. Puede consultarse A. MARMOSTEIN, *La antigua doctrina rabínica de Dios*, I (1927, 43-53) 181-208.

17. Cfr. ISRAEL ABRAHAMS y otros, *Valores del Judaísmo*, pp. 96-97.

18. P. GRELOT, *o.c.*, pp. 187 ss. Seguimos, en líneas generales, los puntos fundamentales de su argumentación.

advertir en seguida que, al completarse la revelación iniciada en el AT, se hace imprescindible, desde el punto de vista teológico, introducir unas correcciones que amplíen la perspectiva hermenéutica de los textos bíblicos.

Es cierto que Jesucristo y los Apóstoles leen las Escrituras y las interpretan sirviéndose del método midrásico empleado por la tradición judaica. Sin embargo, con Jesucristo tienen un nuevo sentido: la escatología, clave de comprensión del AT, no se sitúa en un futuro que haya de ser esperado, sino en un presente ya comenzado por la Encarnación del Verbo. Este es el acontecimiento central que quedaba como oculto en los textos del AT, pero al cual se orientaban como en sombra o figura. La aparición del Mesías y su revelación es, por tanto, la clave real de la que se ha de partir si se quiere hacer una hermenéutica atinada de los textos sagrados.

El Reino de Dios predicado por Jesucristo, el Mesías prometido por los Profetas, es ya una realidad presente: Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, lo encarna con su misma vida y milagros. El no vino para abolir la Ley ni los Profetas, pero sí para perfeccionarla y llevarla a su plenitud (Mt 5,17). Esta declaración hecha por Jesucristo equivale en la práctica a una nueva interpretación del texto sagrado. Sin eliminar el antiguo sentido, El ilumina con su vida y palabras facetas que antes permanecían ocultas.

De otra parte, en el NT cobra un relieve especial la Resurrección de Jesucristo, fundamento de la predicación apostólica. El Mesías esperado por Israel «murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado y resucitado al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4). El acontecimiento definitivo de la Resurrección es el que ilumina ahora las Escrituras y le da su sentido pleno. A la luz, pues, de la Resurrección releen los primeros cristianos la Biblia, e instruidos por los Apóstoles se desarrolla un verdadero midrásh cristiano del AT¹⁹.

Un detenido estudio del mismo nos llevaría a la conclusión de

19. Que existe una influencia midrásica en el NT parece evidente. R. Bloch, en su artículo sobre el Midrásh ya citado, así lo mantiene. A título de ejemplo puede verse la enseñanza de S. Pablo en 1 Cor 10,1-13, a partir del Exodo; la fe de los Padres expresada en Heb 11; la alegría de Sara y Agar en Gal 4; el velo de Moisés en 2 Cor 3,7-18; sin que falten, como sostiene S. Muñoz Iglesias, incorporaciones de tradiciones midrásicas, como la alusión a la Roca que seguía a los israelitas por el desierto (1 Cor 10,4), los ángeles como intermediarios en la promulgación de la Ley del Sinaí (Gal 3,19), o la lucha entre Satán y el Arcángel S. Miguel por el cuerpo de Moisés (Jds 9) (cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid 1968, p. 60; R. LE DÉAUT, o.c., pp. 407-409).

que los fines del midrásh cristiano son los mismos, en cierto modo, que los buscados por el midrásh judaico. La *halaká cristiana* es ahora esencialmente de orden moral y religioso, purificada del juridicismo en el que finalmente había incurrido la *halaká* judaica, y esto gracias a la fe en Cristo, fin de la Ley (Rom 10,4). De otra parte, también participa y utiliza el método de la *haggadá* judaica, sirviéndose de parábolas, ejemplos, etc., para actualizar sus enseñanzas y hacerlas asequibles a los oyentes. Así, por ejemplo, es fácil descubrir en las Epístolas este procedimiento, encontrándose en ellas incluso vestigios de fragmentos narrativos de la *haggadá* judaica²⁰. Asimismo, en la predicación de los Apóstoles, como también antes en la de Jesucristo, se aprecia con frecuencia la forma *péser* del midrásh judaico. Esto es particularmente significativo en los Hechos de los Apóstoles, en ciertos pasajes del Evangelio de S. Mateo y, sobre todo, en las narraciones apocalípticas de los Sinópticos y de S. Juan. En ellos se explica el sentido último de los acontecimientos más relevantes de la vida de Jesús y de la Iglesia con un objetivo preciso: referir por anticipado lo que sucederá al fin de los tiempos y, en consecuencia, orientar sobre cuál debe ser la actitud del cristiano en el mundo. Desde la fe, pues, se iluminan los textos, y desde el texto sagrado se orienta la vida del cristiano. De ahí que la misma santidad de Dios y su participación en el hombre, la limosna como expresión genuina de caridad, y los atributos de justicia y misericordia divinas, brillen con una luz nueva cuando son contemplados desde el Verbo hecho hombre, Jesucristo muerto y resucitado.

CONCLUSIÓN

El sentido de unidad y continuidad de la Escritura, su carácter de escrito inspirado, así como el fundamento teológico y el recurso a la tradición de los Padres que caracteriza la hermenéutica del método midrásico, son valores muy positivos que debería tener presente el exegeta católico en su investigación y estudio del texto sagrado.

Es cierto que los métodos hermenéuticos modernos, caracterizados por su recurso a la filología y a las técnicas del lenguaje, han aportado valiosos resultados a los estudios bíblicos, pero me parece

20. Cfr. Hch 7,22; 1 Cor 10,4; Jds 9; 2 Tim 3,8.

que es hora de que el exegeta católico supere los condicionamientos que subyacen en la hermenéutica de corte historicista. Como se sabe, ésta pone el acento preferentemente en la formación del texto, en la preocupación e intereses de los propios hagiógrafos, en los destinatarios primeros e inmediatos de un determinado escrito. El riesgo de tal exégesis bíblica es evidente: la palabra de Dios puede quedar cerrada en un molde férreo, literario-arqueológico, relegado al pasado y sin valor para el presente. Se olvida con tal actitud que la palabra objeto de estudio ha sido puesta por escrito por inspiración divina y, precisamente por eso, es siempre viva y actual.

El exegeta ha de estar dotado, por tanto, de una gran sensibilidad a la hora de fundamentar teológicamente sus investigaciones. Aunque a veces sea necesario y lícito el recurso a los métodos históricos, o la toma en préstamo de los hallazgos de la sociología, geografía o historia a la hora de iluminar un determinado pasaje bíblico, será éste, sin embargo, un camino parcial y en extremo limitado, cuando se trate de captar el sentido último del texto sagrado.

El Midrásh, sin ser un método hermenéutico científico, en sentido estricto, recuerda algo fundamental: que sólo desde la fe en la revelación divina se puede profundizar y llegar a entender el lenguaje bíblico, el sentido último intentado por Dios, autor principal del escrito; es Él quien hoy sigue hablando en las páginas bíblicas a los hombres de nuestro tiempo. Sólo así —a partir de la fe— podrá dar el método hermenéutico que se utilice una explicación coherente y cierta del texto sagrado. Y sólo así también podrá el exegeta acercarse al lector a un determinado pasaje bíblico, ayudándole a descubrir en él al Dios personal que se le revela. Sin esta actitud sería imposible penetrar en el contenido de los textos sagrados, por mucha erudición histórica, literaria o filológica que se tuviera. Porque, en todo caso, nos quedaríamos en el umbral de la palabra revelada.

De todo ello se deduce que la sintonía con Dios por medio de la meditación del texto bíblico —manifestación práctica de la fe—, junto con una buena preparación teológica y lingüística, es imprescindible para que el exegeta haga inteligible a los demás la palabra de Dios escrita, trasvasando, cuando sea necesario —siempre a través de la fe vivida *in sinu Ecclesiae*—, conceptos culturales antiguos al lenguaje del hombre de hoy.

